Periódico mensual
Mayo 2012
Qollasuyu
Bolivia
Año 6
Número 69

Edición electrónica

pukara

cultura, sociedad y política de los pueblos originarios



La explotación de los niños

La nueva marcha por el TIPNIS

> Los derechos humanos de los indígenas y los derechos de la Madre Tierra en el TIPNIS saldrán mal parados.

A fines del mes de abril se inició una nueva marcha de los indígenas del Territorio Indígena Isiboro Sécure, TIPNIS. Esta nueva marcha es consecuencia de la actitud gubernamental de persistir en su intento de abrir un nuevo camino que atraviese ese territorio indígena que es, al mismo tiempo, Parque Nacional, y de buscar legitimar esa política con una futura «consulta» a esos pueblos.

El gobierno ha perdido una oportunidad de restablecer su imagen a nivel nacional e internacional como «gobierno indígena», defensor de la pachamama y para el que -como proclamaba antes- los derechos de la Madre Tierra son más importantes que los Derechos Humanos. Sin embargo, tal como se perfilan los acontecimientos, los derechos humanos de los indígenas y los derechos de la Madre Tierra en el TIPNIS saldrán mal parados.

La ciudadanía ha sido testigo de un impresionante (y seguramente oneroso) esfuerzo propagandístico por los medios de comunicación, a través del cual el gobierno trata de convencer a la opinión pública sobre la justeza de su empecinamiento en construir la carretera por medio del TIPNIS. Esa reiteración mediática ha mostrado, sin embargo, dos elementos que juegan contra las intenciones del gobierno. Primero, el intento de convencer que la futura consulta a los indígenas se trata de una «consulta previa», y no una consulta post mortem y, segundo, las imágenes que muestran a personeros de gobierno regalando motores fuera de borda, herramientas y otros dones a los indígenas de esas zonas

El anterior sistema político que se quería superar llevó a niveles altos el prebendalismo y el cohecho a las poblaciones indígenas. El actual gobierno del MAS muestra que todavía se puede mejorar en el soborno y la corrupción de los colonizados. ¿Al mostrar imágenes de indígenas contentos y felices recibiendo los regalos del gobierno, se quiere debilitar las imágenes míticas que de los indígenas tienen algunos? Más bien se disminuye el valor que muchos atribuían a este gobierno como sujeto descolonizador y liberador: el indígena sigue siendo embaucado con las chucherías que históricamente se han utilizado para expoliar sus derechos.

En este contexto, y si el gobierno no efectúa una radical modificación de su estrategia, esta nueva marcha puede ser desencadenante de dolorosas e inusitadas consecuencias políticas.

Portada: Foro extraída de: grupojauretche1.blogspot.com



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail: info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo

Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Paúl Coca Suárez
Carlos Guillén
Félix Chambi

Colaboran en este número:
Eduardo G. Quisoe Ramos
Ciro Pacheco Ranilla
Aureliano Turpo Ch.
Blithz Lozada Pereira
Víctor Montoya

Los artículos firmados no representan necesariamente la opión de Pukara.

Todo artículo de Pukara puede ser reproducido citando su fuente

Indianistas y kataristas como autores

Mirtha Padilla N.

Pocas veces se dispone de documentos de primera mano sobre lo que fueron los movimientos indianistas y kataristas, y es menos frecuente leer libros escritos por quienes fueron los actores de esos acontecimientos. Eso se debe a que existe un virtual monopolio de la palabra escrita por parte de las élites coloniales, élites que se pensó en una primera instancia que el actual gobierno iba a eliminar, o por lo menos debilitar, pero que, conforme avanza el tiempo, se van incluso apropiando del mismo instrumento que debía haber significado su ocaso, me refiero al Movimiento al Socialismo (MAS).

Volviendo al tema de los libros indianistas y kataristas, en verdad hay pocos. Hay más libros escritos por los «intérpretes» del movimiento indio. Esos intérpretes son en realidad quienes pretenden dar doctrina. Así, cuando alguien quiere saber algo sobre el katarismo de los años 80, está obligado a leer a Xavier Albó, Javier Hurtado, Silvia Rivera y Javier Medina, quienes daban la «línea» de lo que debía ser el katarismo. Por supuesto que esa línea era diferente antes que ahora. Por ejemplo, Javier Medina quería encerrar antes a los kataristas en las líneas economicistas del marxismo, ahora pretende interpretarlos con ayuda de la cábala, del esoterismo y de la falsificación multiculturalista.

La corriente indianista se ha librado de esos «defensores e intérpretes». Quizás porque los indianistas son más radicales e «intratables» que los kataristas, el hecho es que difícilmente se encuentra un q'ara que usurpe el discurso indianista. Más bien, los indianistas han empezado a escribir ellos mismos sus libros de historia y de política, lo que no es el caso de los kataristas. Tenemos así la extraordinaria autobiografía de Luciano Tapia, uno de los fundadores del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), o los escritos de análisis histórico de Felipe Quispe Huanca, el «Mallku», o los ensayos de sociología de Víctor Uriarte Riqueza y así tantos otros indianistas con abundante producción, para no remitirnos al tan trillado autor Fausto Reinaga.

Entre esas obras, que se abren espacio ante el monopolio económico, institucional y político de un sistema que pretende ignorarlos, destacan a mi entender las obras de Ayar Quispe. Su obra no es solamente de alguien que domina los conceptos académicos, cosa rara en un ambiente que trata de identificar al indio, o indígena, como alguien que conceptualiza mal y que ignora las exigencias del correcto análisis científico en el área social, porque supuestamente tendría «otro universo mental». Esa es una mentira para mantener alejados a los indios del poder del pensamiento, de la articulación de ideas y de su repercusión en el poder político. Quienes exponen eso son de preferencia quienes escriben en nombre del indio y buscan dar «línea». Ya hablábamos del caso de Javier Medina, y como él hay muchos. Volviendo al tema de Ayar Quispe, él desmiente esta argucia. Sus obras no solamente satisfacen las exigencias del rigor, como decíamos antes, sino que están fundamentadas en su propia experiencia militante.

Una de sus obras despierta mi interés para comentarlo en este espacio sobre escritores indianistas y kataristas. Se trata de «Los Tupakataristas Revolucionarios». Esa obra es importante porque puede ser de base para prever el futuro táctico de la lucha indígena en Bolivia. Me explico: El actual gobierno de Evo Morales deja muchas expectativas, pues no se sabe cómo terminará su reconducción a la que está abocado. Es conocida la polémica interna que tienen entre «pachamamistas» y «modernistas». Es menos conocida el quiebre que hay entre «neoliberales» y «estatistas» y está todavía más tapado al público los conflictos internos de liderazgo. Es decir, que del MAS ahora puede salir cualquier cosa, incluso una frustración del proyecto descolonizador. Si esta perspectiva se concreta, será posible que sectores indios recurran a la vía violenta para hacer valer sus derechos.

Por ello el libro de Ayar Quispe es importante para conocer lo que fue la primera guerrilla urbana indígena, el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Ese libro ilustra sobre el nacimiento de esa organización y sus definiciones ideológicas básicas. Para el autor la lucha violenta está intrínsecamente ligada a la esencia del katarismo, cuestionar ello es «una forma de querer despojar el carácter guerrero a Tupak Katari y así convertirlo en un hombre-símbolo pacifista». ¿Es imperiosa e inevitable la lucha violenta? Para responder esta pregunta tiene valor la escritura indianista, pues de la polémica surgirán las futuras líneas políticas. El indianismo y el katarismo tienen entre ellos y en su interior varias aproximaciones, el mismo libro de Ayar nos lo explica. Ante el debilitamiento del MAS, ideológicamente (y quizás en el futuro orgánica y funcionalmente) pueden ser los autores que están en las corriente descolonizadora quienes den importantes pistas. Los indianistas empiezan a escribir, que lo hagan todos y también los kataristas.



A iniciativa del Movimiento Indianista Katarista:

Publicación de obras completas de Fausto Reinaga

*Eduardo G. Quispe Ramos**

El pensamiento indio del Amauta Fausto Reinaga vive a 18 años de su partida



Integrantes del Movimiento Indianista Katarista, MINKA, con Hilda Reinaga y junto a antiguos luchadores indianistas, como Luciano Tapia y Constantino Lima. Foto: MINKA

Las obras completas de Fausto Reinaga serán publicadas en junio del presente año a través del convenio entre la Carrera de Filosofía UMSA, el Instituto Andrés Bello y la Vicepresidencia del Estado.

Este logro se realiza por la iniciativa de Hilda Reinaga, quién custodia los derechos de autor de Fausto Reinaga, y la gestión ardua y tenaz de Pablo Velásquez Mamani, activista político del Movimiento Indianista Katarista (MINKA)[1].

Con la firme convicción que el pensamiento amautico ilumine aún más a nuestros pueblos indios para lograr su libertad de pensamiento y autodeterminación política.

Esta entrevista se efectuó en el ambiente de la Biblioteca Amautica de la Fundación Fausto Reinaga que mantiene en su interior el misticismo de su pluma.

Eduardo Quispe.- En el ambiente político se conoce el pensamiento y las obras del Amauta. Pero, ¿quién fue Fausto Reinaga?

Pablo Velásquez Mamani.- José Fausto Reinaga Chavaría (1906-1994) es un escritor indianista, quizá el primero. Su vida fue agitada y llena de cambios. Desde su inicio en Macha, Norte de Potosí, tuvo sesgos difíciles para educarse, ya que tenía un defecto en una de las manos.

Tardamente concluye sus estudios básicos, y finalmente logra, después de esfuerzos, obtener el título de abogado y más luego en el camino político llega a una diputación con el MNR de la Revolución Nacional del 1952. Desde entonces empezará, en sus altibajos de vida personal y las situaciones sociales, sus cambios y evolución intelectual: nacionalista, izquierdista, indianista (su cambio más radical) y amautico, pero siempre ligado al sujeto social indio. Sus días no serán muy gratos sobre todo cuando llega el indianismo, no es muy complicado de entender: ninguna ideología y política admitía al indio. Sus libros fueron quemados y prohibidos. A manera de anécdota en presentaciones públicas, se dice que lo correteaban los izquierdistas, porque para ellos, indio-campesino era igual a pequeño burgués (¡a qué locuras llevan algunas metafí-sicas!). También, lo correteaban los derechistas, pues, claro, para estos era un subversor de aquel Estado boliviano que, en realidad, para los pueblos indios no existía porque los excluía.

E. Q.- ¿Cuál es la tesis central de este gran amauta?

P. V. M.- Sus libros reflejan la demanda de libertad de los pueblos indios, pero más que ello incitan a tomarla. No más Estado boliviano sino uno propio: Estado Indio. De ahí su efecto eufórico en aquellos que leen por ejemplo la Tesis India o la Revolución India.

La influencia de Reinaga, junto a otros indianistas, ha marcado o iniciado tendencias políticas como el indianismo, el katarismo, y partir de ellos, por ejemplo, se rompió el pacto militar-campesino, se ha creado la CSUTCB, la Federación de Mujeres Bartolina Sisa, y hasta llegar a nuestro tiempo actual, todo el proceso de cambio, en el tema indígena, sólo toma consignas ya predichas.

E .Q.- ¿Es cierto que se publicarán las obras completas de Fausto Reinaga?

P. V. M.- Sí lo es, después de un tiempo de gesta y a varios años de su muerte (1994).

El proyecto se inició el 2010 y llega a su finalidad con la presentación de obras completas en junio de este año, a través de un convenio entre la Carrera de Filosofía-UMSA, el Instituto Andrés Bello y la Vicepresidencia del Estado, con la autorización de la Fundación Fausto Reinaga, mediante su custodia Hilda Reinaga. La

---

* Es estudiante de Comunicación Social y parte del Movimiento Indianista Katarista (MINKA).

[1] Pablo Velásquez Mamani es estudiante de Comunicación Social, Filosofía y Sociología. Es también dirigente universitario UMSA. Contacto: chiyar.qamaqe @gmail.com

inversión está estimada más o menos entre 160.000 Bs.

El diseño se basa en dividir las etapas de producción intelectual en tomos, en cuatro específicamente: marxista-indianista, indianista, amautica y biográfica. Según lo concluido al parecer se tendrán unos tres volúmenes en los primeros tomos. Esto estará a disposición de las entidades del convenio y de manera asequible a la población.

E. Q.- ¿Cómo nace éste proyecto?

P. V. M.- Todo se inició con una conversación con Hilda Reinaga (quién es la custodia de los derechos de autor de Fausto Reinaga) respecto a la posibilidad de re-edición de algunos libros importantes como: La Revolución India, La Inteligencia del Cholaje Boliviano, América India y Occidente, etc. Entre palabras salió, precisamente, la imperiosa necesidad de tener todas las publicaciones de Fausto Reinaga, es decir, editar por primera vez sus obras completas. Y, claro, surgían preguntas como el por qué no lo habían hecho otros indianistas antes ya, qué textos de su autoría representaban una parte ineludible del pensamiento emancipador de los pueblos indios y si su producción intelectual cumplía a cabalidad los requerimientos para ser tomados en cuenta.

Y aquí está la importancia real. Fausto Reinaga es un ejemplar muy particular de tipo de escritor que combina la forma de escritura y el mensaje político efectivo. Su contenido y mensaje: la liberación india; su política: el poder indio; y su método: la vigencia histórica de lucha de los pueblos indios. Es difícil hallarle parangón con otros escritores coetáneos. A esto me viene a la mente lo que Gustavo Cruz decía (quien hizo su tesis doctoral en estudios culturales en la UNAM sobre Reinaga), parafraseándole, pues que escritores de izquierda o nacionalistas en aquella época los habían en varios espacios del continente: Perú, Bolivia, Argentina, México, pero ninguno igual a Reinaga que representaba el inicio de una teoría política de los pueblos indios. Y es que él había plasmado en sus escritos aquel proceso de resistencia y constante lucha de los pueblos indios desde 1942. Nos muestra no a un indio derrotado, sino uno fuerte y con capacidad de retomar su libertad y soberanía para vivir su mundo y creer lo que cree.

Pero con lo predicho no queremos caer en lo que los marxistas cayeron con Marx: la idolatría. Reinaga es un pensador e ideólogo importante del indianismo que aportó con su producción intelectual en cierta época y a ciertas demandas históricas de su contexto. Hay cosas que han quedado caducas, pera también hay otras vigentes y útiles. Hay cosas controversiales en Reinaga. Y desde luego, quien debe tomar la decisión de rescatar unas y criticar otras es el lector e indianista actual. Esto, que es una necesidad para la teoría política indianista, es sólo posible cuando se tienen los instrumentos básicos, como ser el acceso a estos libros de Reinaga.

A esta tarea pretendemos aportar con este proyecto.

E. Q.- ¿Cómo fue el proceso de gestión para materializar el proyecto?

P. V. M.- Pues bien, es un largo camino de 2 años. Empecé con el proyecto en el 2010, sin mucha esperanza de lograrlo a sabiendas de experiencias anteriores.

Ya con el documento en manos y la aprobación de Hilda Reinaga, por los derechos de autor, supuse que por las Políticas de Estado de descolonización y cambio lograría apoyo en alguna institución estatal. ¡Qué ingenuidad!

Entonces recurrí al MUSEF, al Centro cultural del Banco Central de Bolivia, al Ministerio de Cultura y al Viceministerio de descolonización (era obvio, no hay autor mas descolonizador que Reinaga) y no obtuve nada. Fue entonces que tomé conciencia que debía lograr ese apoyo en el espacio en que me desenvolvía, el universitario. Como dirigente de estudiantes de la Carrera de Filosofía-UMSA, presenté el proyecto al Consejo de Carrera, donde sí se aprobó. A ellos se debe un agradecimiento por su consideración y de igual forma al director Iván Oroza. Pero como es una carrera pequeña no tenía mucho presupuesto así que colaboraba con un tercio del costo. Por esto mismo empecé a buscar co-auspiciadores, acudí a las Carreras de Ciencias Políticas e Historia, pero tampoco encontraba aceptación. En todo ese ir y venir de solicitudes y respuestas había transcurrió el año en pleno.

En la gestión siguiente 2011 gracias al contacto de una amiga de estudio, Solveiga Ploskonka, se logra conversar con e Instituto Andrés Bello, y con Silvia de Alarcón para la gestión y la aprobación de la publicación. A ellos igualmente se debe un gran agradecimiento por su constancia en la intención.

Pero aun no es suficiente. Entonces, la Señora Alarcón se comunica con la Vice-presidencia para consultar si tuvieran el interés de participar en la publicación. La respuesta fue positiva. Después de algunas reuniones de coordinación finalmente se firmó el convenio para luego dedicar el tiempo a la transcripción, corrección y diseño. Todo ello fue hecho el 2011 y parte del 2012. Ahora los textos ya se encuentran en imprenta y pronto se concluirá para realizar la presentación en junio.

E .Q.- ¿Qué aprendiste de este proyecto, tus últimas palabras?

P. V. M.- Así es. Hay cosas que se aprenden en la realización de este proyecto. Una de ellas es que no importa que tan buena sea la presentación y argumentación de cualquier proyecto; todo depende de la decisión política, y este fue el caso.

También debe considerarse que para que se lleve a cabo ciertos proyectos, ideales y actividades, hay que ceder y perder. Así ocurrió con la posibilidad que nosotros como autores y gestores de la idea no pudiéramos poner nuestra logo de MINKA en las tapas de las obras completas de Reinaga o poner una nota de la razón o motivación del proyecto, pues los auspiciadores no lo aprobaban. A esto y muchas cosas más me refiero con ceder y perder para llevar a cabo proyectos o actividades para nuestro pueblo indio. Y es que es claro, esto no ocurrirá sólo cuando el Aymara tenga su propio Estado y él mismo se ocupe de sus asuntos.

E.Q.- Felicitaciones Pablo Velásquez por este gran esfuerzo, que nuestros ancestros te cuiden y guíen por el buen camino.

Sarantaskaquiñani.



Miembros del Movimiento Indianista Katarista, MINKA, en una marcha en la ciudad de El Alto. El activismo de la juventud, cada vez más importante, adquirirá solidez con la lectura y discusión de las ideas de Fausto Reinaga. Foto: MINKA



Mirando al futuro de América Latina y del Caribe:

Simposio desde y hacia el mundo indígena

CONGRESO CIENCIAS, TECNOLOGÍAS Y CULTURAS. DIÁLOGO ENTRE LAS DISCIPLINAS DEL CONOCIMIENTO. MIRANDO AL FUTURO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE.

A realizarse en la USACH del 7 al 10 de enero de 2013

PROPUESTA AL CONGRESO 2013

SIMPOSIO DESDE Y HACIA EL MUNDO INDÍGENA

PUEBLOS ORIGINARIOS-INDÍGENAS: CIENCIAS, CULTURAS, SABIDURÍAS Y POLÍTICAS PÚBLICAS.

Antecedentes:

En el Congreso «Ciencias, tecnologías y culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe», celebrado en la USACH en octubre y noviembre de 2008, tuvo funcionamiento la Mesa «Movimientos indígenas en la actualidad». Esta gestión dejó instalada una red de profesionales del pensamiento y del conocimiento, especialistas en la temática relativa a la existencia de los pueblos indígenas en las sociedades contemporáneas de América Latina y el Caribe.

La producción de la mesa fue muy prolífica en cuanto a recibir valiosas ponencias y permitió el conocimiento personal entre investigadores de las diferentes disciplinas. Ello generó una sinergia desde la que es posible partir para continuar la labor y consolidar una red de generación de conocimiento.

La temática no se encuentra agotada a partir de la experiencia de 2008, la que, antes bien, constituye un punto de partida para profundizar las investigaciones sobre el tema y para plantear las interrogantes de hoy, a partir de las cuales es necesario investigar para construir el futuro bajo un paradigma de reconocimiento e interculturalidad.

En el Segundo Congreso, realizado en octubre-noviembre de 2010, la experiencia se fortaleció, mediante la realización del Simposio Nº 50, «PUEBLOS ORIGINARIOS-INDÍGENAS: CIENCIAS, CULTURAS, SABIDURÍAS Y POLÍTICAS PÚBLICAS», que en la práctica tuvo dos componentes: «Pueblos Originarios. Ciencias, Culturas y Sabiduría de cara al Futuro» y «Políticas públicas hacia los pueblos indígenas». Como resultado, el simposio mantuvo la abundante y fecunda concurrencia de la primera versión y logramos interesar nuevamente a los y las participantes, a sostener la red de profesionales y estudiantes, interesados en la temática indígena.

Dado el estado actual del conocimiento y la experiencia de la Mesa de 2008 y el simposio de 2010, creemos conveniente considerar vigente la fundamentación, objetivos y temáticos de aquella, reactualizándolos mediante la presente convocatoria a constituir nuevamente el Simposio PUEBLOS ORIGINARIOS-INDÍGENAS: CIENCIAS, CULTURAS, SABIDURÍAS Y POLÍTICAS PÚBLICAS.

Este Simposio fue aprobado por la Coordinación del Congreso 2013 y lleva el Nº 29.

El simposio contará con dos líneas temáticas:

A. «Pueblos Originarios. Ciencias, Culturas y Sabiduría de cara al Futuro».

B. Simposio «Políticas públicas hacia los pueblos indígenas».

CONVOCATORIA

El debate acerca de los movimientos indígenas contemporáneos y de las políticas públicas hacia éstos ha ocupado más la esfera de la contingencia que la de generación del pensamiento y del conocimiento. Se ha visto desde trincheras de intereses que no logran generar consensos y no como un proceso de construcción humanística. Se busca superar diversas dicotomías: ¿Fenómenos ancestrales o postmodernos? ¿Manifestaciones indígenas o foráneas? ¿Separatistas o integradores?

Los Estados uni-nacionales por lo general han concebido y desarrollado sus políticas públicas respecto de los pueblos indígenas, desde paradigmas e intereses ajenos a éstos y a su cosmovisión e intereses, con desconocimiento de su propia realidad concreta. Estos pueblos han sido sometidos, en parte asimilados, mal integrados, y dentro de la sociedad nacional permanece latente el problema del desconocimiento como no-reconocimiento; la falta de políticas que produzcan el encuentro de saberes, la tolerancia y el respeto entre culturas diferentes. En este simposio adquiere especial relevancia la reflexión acerca de la realidad de los pueblos de Centroamérica y lo que ha ocurrido en los países con pueblos andinos y amazónicos.

A. «Pueblos Originarios. Ciencias, Culturas y Sabiduría de cara al Futuro»

Coordinadores:

- María Alicia Baca Macazana, Perú. bacamacazana@yahoo.es

Educadora y Antropóloga.

Estudios Amazónicos: Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Urbanizacion Previ Naranjal.

Mz. 25 Lt. 12 (frente colegio Basadre)

Distrito LOS OLIVOS LIMA 39 PERU

5234864

- Carlos Ruiz Rodríguez, pikunche1@hotmail.com

Historiador. Docente en la Universidad de Santiago de Chile, USACH, Chile.

Alameda 3363. Estación Central, Santiago.

- Eugeni Porras Carrillo, México.

eugenipoca@hotmail.com

Antropólogo Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.

LERDO 76 OTE. CENTRO

63000 TEPIC NAYARIT - MEXICO

Fundamentación:

El debate acerca de los movimientos indígenas contemporáneos ha ocupado más la esfera de la contingencia que la de generación del pensamiento y del conocimiento. Se ha visto desde trincheras de intereses que no logran generar consensos y no como un proceso de construcción humanística. La presencia de movimientos indígenas ha generado respuestas reactivas, incluso de parte de intelectuales que han levantado diversas dicotomías: ¿Fenómenos ancestrales o postmodernos? ¿Son realmente manifestaciones indígenas o son de origen foráneo? ¿Son separatistas o integradores respecto del conjunto de las sociedades? ¿Hay continuidad con la tradición o esta está contaminada por la modernidad?

Es necesario un aporte que permita interpretar las manifestaciones políticas y culturales de los indígenas como un proceso de búsqueda de un tipo de convivencia constructiva que, objetivamente, la sociedad globalizada no ha ofrecido ni a las minorías ni a sí misma. Entendiendo así el fenómeno, es posible construir vías de entendimiento entre mayorías y minorías, entre culturas que al conocer las diferencias, pueden hallar la complementariedad.

Objetivo central:

- Desarrollar un diálogo inter y multidisciplinario acerca del tema, que permita generar

conocimiento apto para aportar a las necesidades de nuestras sociedades en cuanto a: bienestar, calidad de vida, democracia, empoderamiento ciudadano y desarrollo en armonía con nuestras raíces culturales específicas como pueblos.

Subtemas a debatir y desarrollar, entre otros:

- Génesis y contexto histórico de los movimientos indígenas por países y macrorregiones.

- Desarrollo de los conceptos de indianismo y autonomía: a) en lo filosófico respecto del pensamiento «occidental»; b) en lo político respecto de estructuras externas a lo indígena; c) en lo relativo al autogobierno comunitario y territorial.

- Relaciones entre movimientos indígenas y organizaciones políticas. Del partidismo «criollo» a los movimientos políticamente autónomos.

- Estrategias indígenas: integracionismo, indianismo, autonomismo.

- Choques interculturales y desafíos a la globalización y a la racionalidad. Descolonización, reconstrucción de identidades, recuperaciones de tradiciones y territorios, conquista de espacios jurídicos de autogobierno y reempoderamiento de la «civilidad» indígena.

- Nuevos escenarios de los movimientos indígenas. La presencia indígena urbana. Indígenas y nuevas «tribus urbanas». Continuidades y cambios: de la comunidad al sindicato, del sindicato a las asociaciones urbanas y a los gobiernos municipales.

- Nuevas manifestaciones artísticas en relación a los movimientos indígenas. Música, letras, teatro, plástica.

- Educación intercultural y movimientos indígenas. Hacia nuevos textos escolares, hacia un nuevo lenguaje no excluyente ni etnocéntrico.

- Futuro de los Estados-nación. Debate sobre las sociedades multiculturales y pluriétnicas y su reconocimiento en las cartas fundamentales de los Estados. Experiencias refundacionales. Encuentros y desencuentros con el Estado en la aplicación de instrumentos jurídicos internacionales, Carta de los Derechos Indígenas ONU, Convenio 169 OIT y otros.

B. «Políticas públicas hacia los pueblos indígenas»

Coordinadores:

- Carlos Ruiz Rodríguez, pikunche1@hotmail.com

Historiador. Docente en la Universidad de Santiago de Chile, USACH, Chile.

Alameda 3363. Estación Central, Santiago.

- Miguel Calderón Fernández, miguel__calderon@hotmail.com

Decano Universidad Nacional de Costa Rica, Sede Brunca. Costa Rica.

- Claudia Ojopi Caballero, cayitaoc@ucb.edu.bo

Antropóloga. Bolivia.

Fundamentación:

El debate acerca de las políticas públicas hacia los pueblos indígenas contemporáneos ha ocupado más la esfera de la contingencia que la de generación del pensamiento y del conocimiento. Se ha visto desde trincheras de intereses que no logran generar consensos y no como un proceso de construcción humanística.

Los Estados uninacionales por lo general han concebido y desarrollado sus políticas públicas respecto de los pueblos indígenas, desde paradigmas e intereses ajenos a éstos y a su cosmovisión, su esfera de intereses e incluso con desconocimiento de su propia realidad concreta. Ello ha llevado al Estado a tener una victoria a lo Pirro frente a los pueblos incorporados a su institucionalidad: han sido sometidos, en parte asimilados, en parte malamente integrados, pero dentro de la sociedad nacional permanece latente el problema del desconocimiento como no-reconocimiento; la falta de políticas que produzcan el encuentro de saberes, la tolerancia y el respeto entre culturas diferentes.

En las últimas décadas, ha habido propósitos y experiencias de reconocimiento de la multiculturalidad en algunos Estados de América Latina y el Caribe, se ha llevado el reconocimiento al terreno de las cartas fundamentales y se han experimentado políticas innovadoras en cuanto a inter y multiculturalidad.

Es necesario conocer los avances y fracasos de las diversas actitudes que los Estados han tenido respecto del mundo indígena.

Es necesario un aporte que permita interpretar desde diversos saberes las experiencias del Estado aplicando estrategias y programas hacia el mundo indígena.

Entendiendo así el fenómeno, es posible construir vías de entendimiento entre mayorías y minorías, entre culturas que al conocer las diferencias, pueden hallar la complementariedad.

Objetivo central:

- Desarrollar un diálogo inter y multidisciplinario acerca de las políticas públicas y experiencias de ONGs respecto del mundo indígena en América Latina y el Caribe, que permita generar conocimiento apto para aportar a las necesidades de nuestras sociedades en cuanto a: bienestar, calidad de vida, democracia, interculturalidad, empoderamiento ciudadano y desarrollo en armonía con nuestras raíces culturales específicas como pueblos.

Subtemas a debatir y desarrollar, entre otros:

- Génesis y contexto histórico de las políticas públicas hacia los indígenas por países y macrorregiones.

- Desarrollo de las políticas públicas en torno a los conceptos y estrategias estatales de integracionismo, indianismo y autonomía.

- Relaciones entre las estrategias de los movimientos indígenas (integracionismo, indianismo, autonomismo) y la respuesta estatal.

- Choques interculturales y desafíos a la globalización y a la racionalidad. Experiencias desde el Estado, las ONGs y los movimientos proindigenistas, en apoyo a los procesos indígenas de descolonización, reconstrucción de identidades, recuperaciones de tradiciones y territorios, conquista de espacios jurídicos de autogobierno y reempoderamiento de la «civilidad» indígena.

- Políticas públicas hacia: los indígenas urbanos; la expresión artística-cultural de los pueblos indígenas; la Educación intercultural; la salud intercultural; políticas de vivienda, relocalización, etc.

- Futuro de los Estados nación. Debate sobre las sociedades multiculturales y pluriétnicas y su reconocimiento en las cartas fundamentales de los Estados. Experiencias refundacionales. Políticas públicas de aplicación de instrumentos jurídicos internacionales: Carta de los Derechos Indígenas ONU, Convenio 169 OIT y otros.

COMO PARTICIPAR

Envíar sus resúmenes a los e-mail de los coordinadores:

Carlos Ruiz Rodríguez,
pikunche1@hotmail.com

María Alicia Baca Macazana,
bacamacazana@yahoo.es

Eugeni Porras Carrillo,
eugenipoca@hotmail.com

Miguel Calderón Fernández,
miguel__calderon@hotmail.com

Claudia Ojopi Caballero,
cayitaoc@ucb.edu.bo

Envíar resúmenes y ponencias bajo las siguientes caraterísticas:

1. Resúmenes: **hasta el 31 de agosto de 2012.**

Se aceptan resúmenes de ponencias (200 palabras) y adscripción institucional, indicando e-mail, grado del ponencista (Doctor, magíster, académico, profesional, otro)

2. Ponencias completas (15 hojas máx.): **hasta el 31 de octubre de 2012**.

Sólo se aceptarán en el Simposio las ponencias aprobadas. En función de que la Coordinación del Simposio evalúa las ponencias a exponer, sólo se podrán incluir en Programa y ser expuestas los abstracts y ponencias efectivamente enviadas a los coordinadores en las fechas previstas.

Idiomas

El congreso contemplará intervenciones en portugués, español e inglés. Quienes coordinen simposios podrán aceptar ponencias en otros idiomas.

Derecho a participación

1. Ponencistas, **profesor@s universitari@s** y profesionales de instituciones de investigación 95 US;

2. Ponencistas, estudiantes de postgrado 70 US;

3. Ponenistas Estudiantes de Pre-grado 30 US

4. Participantes sin ponencia 30 US.

5. Se podrá pagar en pesos chilenos, dólares US o tarjeta de crédito.

Más información: http://www.internacionaldelconocimiento.org/index.php?option=com_content&view=category&id=90:convocatoria-general&layout=blog&Itemid=104&layout=default

Otros simposios: http://www.internacionaldelconocimiento.org/index.php?option=com_content&view=cat egory&layout=blog&id=92&Itemid=105

Presentación simposio y preinscritos: http://www.internacionaldelconocimiento.org/index.php?view=article&catid=92%3Aconvocatorias-a-simposios-especificos&id=469%3Asimposio-no-29-pueblos-originarios-indigenas-ciencias-culturas-sabidurias-y-politicas-publicas&format=pdf&option=com_content&Itemid=105



Continuando el debate:

Nuestra Civilización agrocéntrica

Ciro Pacheco Ranilla

Un agradecimiento especial, a Pedro Portugal y a la Revista PUKARA, por haber publicado un artículo mío. Sobre LA CIVILIZACION DEL TAWANTINSUYO. Al finalizar ese artículo emplacé a las universidades de Inglaterra, Francia y EE.UU., O A LOS PENSANTES DE ESOS PAISES, dar su opinión sobre LA CIVILIZACION DE TAWANTINSUYO, habida cuenta que ellos suelen llamarnos PAISES SUBDESARROLLADOS.

Pero en el último número de PUKARA, me respondió el Sr. Mallku. Refiriéndose al tema, Bolivia, Perú, Ecuador; cuando la agenda real, que trato, es el TAWANTINSUYO.

Es la segunda vez, que encuentro una respuesta similar al tratar lo del Tawantinsuyo. La primera fue en Lima, en un evento internacional, donde me dijeron lo siguiente: « Señor, el Tawantinsuyo, no existe, lo que existe es Bolivia, Ecuador y Perú». Entonces, pensé, que la responsabilidad era mía por no haberme dejado entender y no de la persona que me «corrigió». Y para hacerme entender, decidí sacar una definición de lo que era Perú y así resolver el tema de discusión ; y presento tal definición : EL PERU SE CREO COMO UN ENTE CORPORATIVO DE CARACTER CRIMINAL, PARA DESTRUIR LA CIVILIZACION DEL TAWANTINSUYO. CON LA PARTICIPACION DIRECTA E IMPRESCINDIBLE DE LA MONARQUIA ESPAÑOLA Y LA IGLESIA CATOLICA; CUYA PRI-MERA VÍCTIMA, DE TAL HOLOCAUSTO, FUE EL JEFE DE ESTADO, DE ESE ENTONCES, EL INCA ATAWALLPA Y JUNTO A EL FUERON ASESINADOS MAS DE 15 MILLONES DE TAWANTINSUYANOS. CON EL OBJETIVO DE ROBAR EL ORO Y LA PLATA —QUE INCLUSIVE SE LES OFRECIO EN EL CUARTO DE RESCATE DE CAJAMARCA—, Y TRASTOCAR NUESTRA CIVILIZACION DE CARACTER AGROCENTICO, EN UN PAIS MINERO, POR LA DEMANDA DE LOS METALES EN EUROPA Y ESPAÑA. Y LA REPUBLICA HA RATIFICADO ESTA REALIDAD CRIMINAL ANTI-TAWANTINSUYANA, PROFUNDIZANDO CULTURALMENTE, SU CARACTER RACISTA, AL PROSCRIBIR LOS IDIOMAS, QUECHUA, AYMARA Y AMAZONICOS, DE LA ENSEÑANZA.

Por tanto quiero dejar aclarado, que aquí no me refiero, ni me quiero referir a los tres países «subdesarrollados», SINÓ A LA CIVILIZACION DEL TAWANTINSUYO. En esta oportunidad a la parte AGROCENTRICA DE SU DESARROLLO.

CIVILIZACION AGROCENTRICA

Hay UN CONSENSO ENTRE MUCHOS HISTORIADORES, CHINOS, ARABES, MEXICANOS, ETC., QUE JUNTO A OTRAS CIVILIZACIONES EL TAWANTINSUYO, TAMBIEN ES UNA DE ELLAS. PERO NUESTRA ESPECIALIZACION, A DIFERENCIA DE LAS OTRAS, HA SIDO LA AGROALIMENTARIA en 20 mil años, de existencia autónoma, antes de ser contactados por la barbarie visigoda o española. Machupicchu, puede ser el referente cultural de esos 20 mil años, pero no necesariamente el material vital. Nuestro referente vital es LA PAPA. Así, millones de europeos, árabes, asiáticos, africanos, de Oceanía, pueden no conocer Machupicchu, pero si se nutren con LA PAPA. Y la domesticación de este alimento, que data de unos 10 mil años atrás, es la que marca el genio de nuestra civilización. Y junto a ella, la sara (maíz), quinua, kiwicha, kañiwa, tarwi, papaya, piña, plátano, palta, maní, (inchi), yuyo, uncucha, yuca, camote, olluco, lisas, pepinos, tomate, coca (sagrada), etc., etc.. Es decir, el 60% de la alimentación mundial.

Indudablemente que las domesticaciones de plantas y animales, han pertenecido a los períodos de Caral, Tiwanaco, Chavin, Mochik, Nazca, Paracas, etc., etc., antes del periodo Wari. Todo ello como el PRE-TAWANTINSUYO. Y, SI LA ECONOMIA OCCIDENTAL ES DE LA ESCASEZ; EL SISTEMA DE PRODUCCION DE LA CIVILIZACION DEL TAWANTINSUYO, FUE EL DE LA ABUNDANCIA, en tanto, su patrón de acumulación de riqueza se sustentaba en los alimentos y la tecnología alimentaria y NO EN LA MONEDA y los metales como el oro y la plata, que eran para el ornamento, mas no como patrón de riqueza. ES DECIR QUE EL HOMBRE, Y EL TRABAJO DE ESTE, ERAN EL FACTOR DE RIQUEZA, MAS NÓ EL METAL EN SÍ MISMO. Y RECIEN ADAM SMITH, llega a esa conclusión en los años 1,700, cuando afirma que «el trabajo es fuente de toda riqueza». O cuando David Ricardo también dice sobre el valor: «Es el trabajo socialmente necesario». Estos dos economistas, afirman lo que en el PRE-TAWANTINSUYO y en el TAWANTINSUYO fue parte sistemática de su producción y existencia BAJO LA MODALIDAD DEL AYNI.

El TAWANTINSUYO fue (y en sus vestigios, ACTUALES, se sostiene) como una CONFEDERACION DE NACIONES —NO COMO UN ESTADO UNITARIO, O ESTADO NACION—, la actual existencia de los AYLLUS o «comunidades campesinas», es el testimonio viviente de la forma confederada de nuestra existencia histórica. Y LAS RELACIONES ENTRE AYLLUS O «COMUNDADES CAMPESINAS» ES HORI-ZONTAL Y NO VERTICAL. EN LAS COMUNIDADES QUECHUAS, AYMARAS Y AMAZONICAS PERSISTEN ESAS RELACIONES SOCIALES DE EQUIDAD E IGUALDAD DE CONDICIONES. Y ESTA FORMA COLECTIVA DE EXISTENCIA NO ES UN PROBLEMA IDEOLOGICO. Es una realidad material, ya que lo agreste y dificultoso del territorio de la Cordillera de los Andes, no permitía un desarrollo personal individualista, sino un desarrollo personal colectivo. Ya que la primera urgencia era la alimentación y con las características de nuestra geografía era imposible una producción individualista; siempre fue y sigue siendo colectivista.

De allí que lo que encuentra el TAWANTINSUYO, ya es una base de productos alimentarios domesticados y en este período, lo que ocurre es una GRAN EXPLOSION DE LA TECNOLOGIA ALIMENTARIA, EN BASE A LA INGENIERIA GENETICA, transmitida al semillerismo. LAS CUATRO MIL VARIEDADES DE PAPA, se hicieron en los andenes, para adaptar este tubérculo, a los distintos pisos ecológicos de la costa, sierra y selva. Y para trasladar los alimentos de una región a otra, no se necesitaban los gigantescos, culebrones de «volvos», como en el contrabando actual; sino, que, unas cuantas llamas eran las encargadas de trasladar LAS SEMILLAS de un piso ecológico a otro, debidamente adaptados mediante los andenes. Y los andenes no sólo sirven para ganar terrenos a los cerros. Allí radican los principios de la TERMOSTATICA Y LA TERMODINAMICA. YA QUE LAS PIEDRAS AL ATRAER EL CALOR SOLAR, SOSTIENEN LA CAPACIDAD TERMICA DEL ANDEN, GENERANDO UNA DINAMICA DE CONTROL Y DESARROLLO DE LA SEMILLA, PARA SU CONVERSIÓN EN PLANTA Y LUEGO EN FRUTO ALIMENTARIO, después DE SU PROCESO CÍCLICO.

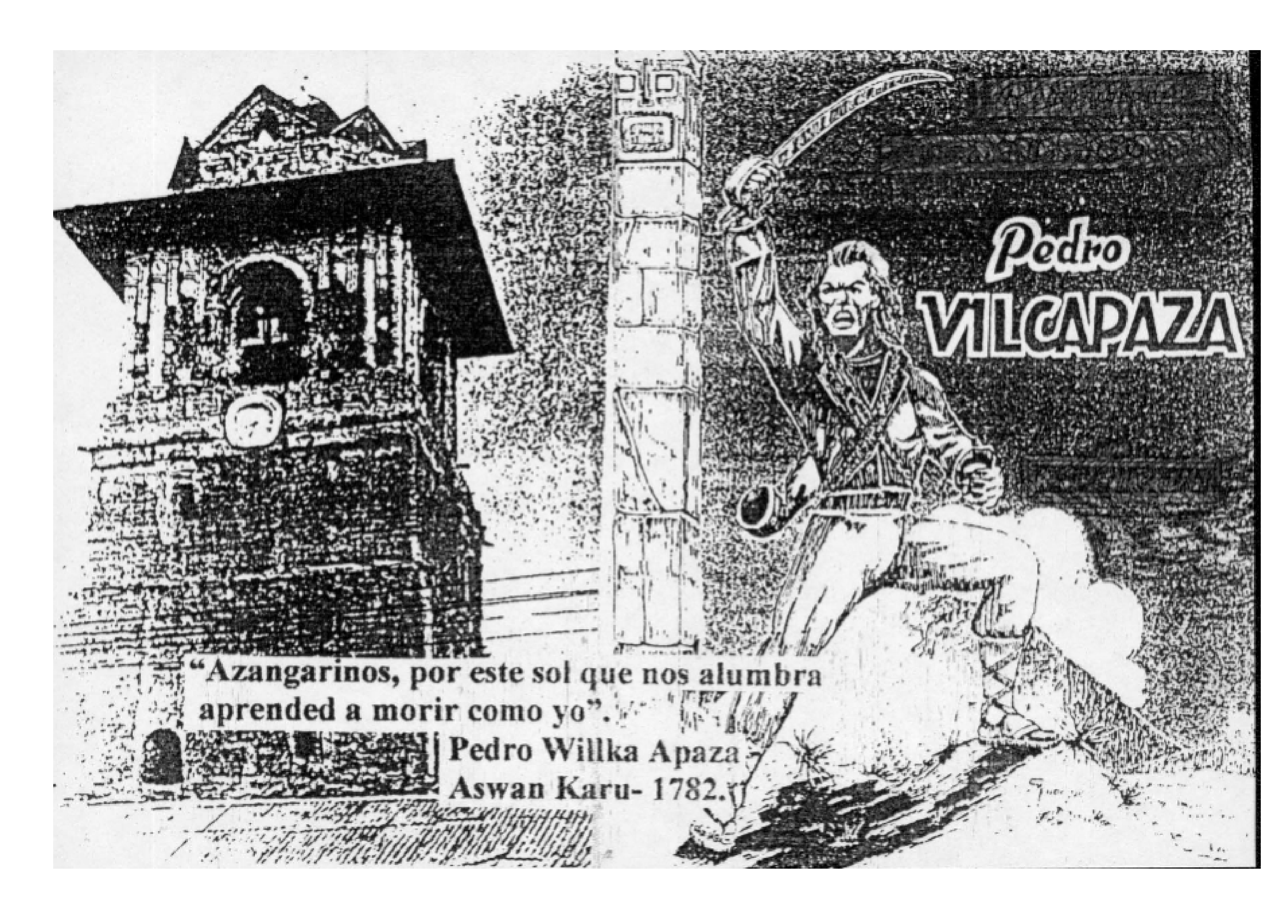
BIEN PUEDE CONSIDERARSE A LA CIVILIZACION DEL TAWANTINSUYO, COMO SALVADORA DE LA POBLACION EUROPEA, DURANTE LA EPOCA DE LAS PESTES, CUANDO MILLONES DE HABITANTES MURIERON, Y MEDIANTE NUESTRA TECNOLOGIA ALIMENTARIA SE SALVARON, A TRAVES DE LA PAPA, QUE ES SÓLO UN ICONO DE NUESTRA TECNOLOGÍA ALIMENTARIA. LA PAPA FUE PARA ESA EPOCA ALGO ASÍ COMO QUE ALGUIEN NOS TRAJERA LA VACUNA CONTRA EL CANCER. Y LA GENTE EUROPEA PUDO SEGUIR VIVIENDO.

Continúa en la página 9

El «Puma Indomable»:

Pedro Willka Apaza en el cerco de La Paz y de Sorata

*Aureliano Turpo Choquehuanca**



HOMENAJE DESDE LA PAZ-BOLIVIA A PEDRO WILLKA APAZA, «EL PUMA INDOMABLE», EN EL CERCO DE LA PAZ Y DE SORATA: 1780-1783

El 8 de abril del 2010 se cumple 228 años del martirologio del héroe KECHUA de la insurrección de 1780, PEDRO WILLKA APAZA - EL PUMA INDOMABLE, que trasciende las fronteras ideológicas y políticas del espacio-tiempo histórico colonial republicano, para la liberación de los pueblos y naciones del Tawantinsuyu, sometidas por el colonialismo euro-español y latinosudamericano. Héroe kechua azangarino desconocido e ignorado en el Alto Perú (Bolivia), hacemos una remembranza para que la revolución cultural y democrática del Estado Plurinacional de Bolivia lo reconozca como un héroe más de la insurrección del 4 de noviembre de 1780, liderado por Tupak Amaru II y Julián Apaza.

Tres personalidades históricas que expresaron la rebeldía de los pueblos y naciones kechua, aymara y mestiza en contra de la dominación colonial chapetona, que en la hora presente inspiran el proceso de la descolonización y la definitiva liberación plurinacional, pluricultural y plurilingüe. Liberación que demanda conocer nuestra personalidad etnohistórica, nuestra pertenencia territorial y nuestra identidad pluricultural, por el que nuestros héroes lucharon y para darnos soberanía y dignidad como pueblos y naciones y no como simples clases sociales.

I.- LIBROS PROHIBIDOS Y LA INSURRECCIÓN DE 1780-1783

De la revisión de las fuentes escritas de Daniel E. Valcárcel, Boleslao Lewis, Juan José Vega, Antonio Cisneros, Lisandro Luna, Fortunato Turpo, María Eugenia del Valle de Siles, Jorge Cornejo Bouroncle y Francisco A. Loyola, concluimos que la insurrección de 1780 estuvo influenciado por las llamadas «leyendas negras» o los «libros prohibidos», sobre todo, como indica F.Turpo, el hecho de «sentirse inkas». Los lectores de estos libros eran cruelmente torturados hasta la muerte, por los mal llamados Tribunales de la Fe o la Santa Inquisición, como ocurrió con el mulato Ambrosio Millita del Cabildo de K'ata Marka (Catamarca-Argentina). De la misma manera Melchor Pérez de Soto fue acusado de poseer y leer los libros prohibidos, sobre todo, de ser un hereje, enemigo de la fe castellana, lo que le costó la muerte, como nos lo refirió Lewis en su libro *Tupak Amaru el Rebelde*.

Ante esta realidad, el sanguinario Antonio de Areche escribió a la Corte española, el 1º de mayo de 1781 indicando, «que entre varias cosas que debía prohibirse a los indios con motivo de la sublevación de Tupak Amaru II era la Historia de Garcilazo de la Vega, por la falsa profecía que en ella se enseñaba...», En consecuencia se dictó la Real Cédula del 11 de abril de 1782 dirigido al Virreyes de Lima y Buenos Aires, «para que con absoluta reserva procurasen recoger todos los ejemplares..., valiéndose de cuantos medios estimasen..., aunque fuese haciéndolos comprar por terceras personas en confianza y en secreto».

II.- APARICIÓN DEL PUMA INDOMABLE- PEDRO WILLKA APAZA

Dentro de este escenario insurreccional kechuaymara y mestizo, encontramos a Pedro Willka Apaza, el Puma Indomable, kechua de la Segunda Capital del Tawantinsuyu, Azángaro-Puno-Perú, quién ingresa a la historia liberadora del pueblo tawantinsuyano, en la batalla de Sangarara, el 18 de noviembre de 1780, junto a José Gabriel Kuntur Kanki. Luego de la victoria de los insurrectos indios, Tupak Amaru se dirigió a la comunidad kechua de Lampa (Puno-Perú) el 9 de diciembre, luego pasó a Santiago e Pupuja, llegando finalmente al

* Etnólogo-Antropólogo Kechua.



pueblo heroico de Azángaro el 13 de diciembre, como lo testimonia el historiador mestizo Cornejo Bouroncle en su libro *Tupak Amaru*.

Recogiendo las narraciones históricas del hijo predilecto de Azángaro, Don Lisandro Luna y contribuyendo a la noble tarea de la revalorización pluricultural de los kechuas, aymaras y amazonenses nos referiremos brevemente al Puma Indomable-Pedro Willka Apaza. Héroe insurreccional kechua: Nació en la comunidad kechua de Moro Ork'o, el 16 de junio de 1741 (Puno-Perú). Según la provisión del 17 de noviembre de 1671, del Virrey Conde de Lemus, obtiene el cacicazgo de Azángaro, por ser descendiente del tronco ancestral de Alonso Ruki Zapana y Antonio Willka Apaza.

Pedro Willka Apaza el Puma Indomable de ocupación arriero como Tupak Amaru II y Tupak Katari, visita y comercia entre Potosí, Río de la Plata, Chukiawu Marka y K'osk'o, pero ante la efervescencia de la insurrección se adhiere al grito de guerra contra España como continuación a los iniciados por Manko Inka, Juan Santos Atawallpa, Kalkuchimak, Rumi Ñawi, Pedro Ovaya, José Maruri, Tomás y Dámaso Katari, Melchor Laura, Mango Turpo, Alejandro Kalisaya y tantos otros de la época insurreccional anticolonial euro-española.

III.- LOS KECHUAS DE AZANGARO Y EL CERCO DE SORATA Y LA PAZ

El cerco de Zorata estuvo conducido por Andrés Tupak Amaru, secundado por Gregoria Apaza, Diego Quispe, Willka Apaza y Tomás Inga Lipe. El cerco duró tres meses de combate, desde el 4 de junio al 4 de agosto, como testimonia el cura José Eustaquio Caravedo a Sebastián de Segurota y el informe de de Pedro Gonzalo Santalla (AHB. Exp. Col m/244-81). Triunfante Andrés Tupak Amaru ingresa a la Villa de Sorata, después de haber ordenado la inundación de la ciudad con las aguas de Tipuani, que sirvió para la construcción de la represa de La Paz, por el mestizo azangarino, Francisco Xavier Barriga, que será utilizada para el cerco de la ciudad de La Paz por Tupak Katari.

Estos hechos históricos de los pueblos kechuas y aymaras del Kollasuyu-Tawantinsuyano (Perú-Bolivia), son la expresión de la lucha descolonizadora y la reconstitución de la sociedad comunitaria de ayllus del Tawantinsuyu, con lo que al mismo tiempo nos demuestra la presencia del pueblo kechua en la lucha de Tupak Katari y Bartolina Sisa. Existen fechas que confirman lo que venimos señalando, así el 9 de febrero, 1º de julio, 28 de agosto, 11 de septiembre de 1781, dan cuenta de la presencia del Puma Indomable - Pedro Willka Apaza y de Andrés Tupak Amaru, de manera significativa en el cerco de Sorata y en el de La Paz, que definió la derrota de los Puka Kunkas.

IV.- INMOLACIÓN HEROICA DEL PUMA INDOMABLE-PEDRO WILLKA APAZA

La mañana gloriosa del 8 de abril de 1782, El Puma Indomable – Pedro Willka Apaza, encadenado y fuertemente resguardado por los soldados puka kunkas, es conducido a la Plaza Mayor de Azángaro para ser amarrado a las ankas de 8 caballos de sangre árabe de sus cuatro extremidades. El Puma Indomable irguiéndose como un Titán de los Andes y desafiando a la muerte y a la corona española, sentenció con palabras que resuenan en la conciencia de los pueblos y naciones del vasto territorio del Tawantinsuyu (América del Sur): «*Aswan k'arikuna, kay inti k'anchariynin rayku, nok`a hina wañuyta yachakaychis*». (Grandes hombres, por este sol que nos alumbra, aprended a morir como yo). Herido en su orgullo chapetón, el Mariscal José del Valle dio la orden de matarlo a cuchillo.

La recia figura de bronce del Puma Indomable-Pedro Willka Apaza, como poseído de la fuerza cósmica de los apus y achachilas, impide que se le arrancaran las extremidades para sorpresa de los españoles y de sus hermanos de raza y sangre. Los chapetones españoles sorprendidos y desconcertados ordenan el descoyuntamiento de su cabeza que fue exhibido en una pica en la plaza pública, el cercenamiento de una de las piernas fue exhibido en la Apacheta de K'ayrawiri, camino a la ciudad de Lampa, la otra exhibida en la comunidad de Masaya, camino a la selva de San Gabán; uno de los brazos fue expuesto en la comunidad de K'ank'ari, camino a la Villa de Puno y el otro brazo fue exhibido en la Apacheta de Willki Kunka, camino a la comunidad de Asillo-Inampu y su cuerpo titánico fue quemado y sus cenizas esparcidas al cosmos, como advertencia a los indios si se osarán volver a rebelarse contra la monarquía española de Europa.

La gesta heroica de Pedro Willka Apaza, llamado el Puma Indomable por su contextura y su sagacidad en el combate, es la expresión de la rebeldía y la sapiencia de los pueblos y naciones kechuas del Kollasuyu-Tawantinsuyano, como es Tupak Katari para los aymaras del Hurin Kollasuyu-Tiwanakota y de Tupak Amaru II para los citadinos mestizos indianizados por la insurrección de 1780-1783. Los testimonios dejados por el Obispo Juan Moscoso Peralta del Cusco (10/ Abril/ 1782), del cura Diego Chukik'allata (29/ Agosto/1982), del general José del Valle (9/Abril/1782), del cura José Gallegos (8/8/Abril/1782. Documentos existentes en el archivo general de indias de Sevilla, sección Audiencia de Lima-Legajo 2041.

La carta firmada en el campo de batalla de Ayaviri, el 14 de julio de 1782, por el verdugo de Pedro Willka Apaza, el general José del Valle y muchos otros chapetones que se registran en los archivos de Chukisaka, Lima y Buenos Aires dan testimonio de la heroica gesta anticolonial y liberador del Puma Indomable y de los pueblos kechuas del Tawantinsuyu. Lucha anticolonialista que sigue el curso de la historia, que se afirma en la soberanía y la dignidad de los kechuas, aymaras y amazonenses que buscan su plena liberación plurinacional, su autodeterminación y su autogobierno, retomando el proceso civilizatorio interrumpido y reconstituir las instituciones y los valores culturales comunitarios, como la reciprocidad, la complementariedad, la diversidad, la ayuda mutua, la espiritualidad, que dan consistencia y fortaleza al HALLIN KAUSAY del siglo XXI. El camino de la descolonización es el camino de la afirmación y el reconocimiento de nuestros héroes kechuas, aymaras y amazonenses del Kollasuyu-Tawantinsuyano.

Viene de la página 7

LA CIVILIZACIÓN DEL TAWANTINSUYO, NO ES UN PROBLEMA NACIONAL; SÓLO EXISTE COMO APORTANTE A LA MUNDIALIDAD. DE ALLI SU CAPACIDAD CIVILIZATORIA. TAMPOCO EL PRESENTE ARTÍCULO ES UNA APOLOGIA A UN PRODUCTO. SINO QUE CON ÉL QUEREMOS DEMOSTRAR QUE APARTE DE PARTICIPAR CON EL APORTE DEL 60% DE LOS ALIMENTO PARA LA HUMANIDAD, RESPONDEMOS A LAS FALSEDADES OCCIDENTALES, PROVENIENTES DE SU LADO BARBARO, DE QUE NUESTRA HISTORIA ES LA HISTORIA DE SUBDESARROLLO. Y TENEMOS QUE ROMPER CON CIERTOS PATRONES DE PENSAMIENTO, por ejemplo. Vemos una Coca Cola y pensamos en el gringo que la hizo, y no en que la COCA es nuestra; vemos la papa frita en bolsa y pensamos en el gringo que la embolsó, y NO de que ella es nuestra tecnología; vemos el pop corn (maíz) y no pensamos en que la domesticamos. Y encima comemos estos alimentos como comida chatarra y no como nutrientes verdaderos. Un pequeño paso, impulsemos que nuestros Ministerios de Salud, Agricultura y Educación defiendan el SISTEMA ALIMENTARIO DEL TAWANTINSUYO, no como una cosa de retórica o histórica, sino DE POLITICA ACTUAL YA QUE SE NOS VIENE LA CRISIS ALIMENTARIA MUNDIAL.

QOSQO, ABRIL DEL 2012



El momento dramático del caudillo Pedro Willka Apaza en la plaza de armas de la capital autónoma de Azángaro (acuarela).

Indigenismo:

El maniqueísmo utópico de Franz Tamayo (II)

*Blithz Lozada Pereira**



De la agresión española se pueden sacar lecciones políticas que sirvan para el proyecto indígena, o especulaciones románticas que solamente pueden agravar la postración colonial.

SEGUNDA PARTE
LA UTOPÍA POÉTICA ANDINA[1]

Magna parens,
Scherzos, Franz Tamayo

Floridas y Eldorados,
oasis soñados!
Aquí lo real zahareño
es más que sueño!
Floran abriles
so la eterna galaxia
bienes a miles!

Los editoriales de 1910 fueron redactados cuando Franz Tamayo había cumplido 31 años de edad; sin embargo, los textos que escribió a los 18 y 19 años y que se conocen como *Odas* expresan una visión maniquea de lo ibérico y lo indio. Se trata del mismo gesto que anticipa un racismo de hiperbólica valoración de lo indígena y de credulidad ingenua del poeta boliviano, en la «leyenda rosa» tejida en torno a los pueblos prehispánicos.

Inmediatamente después del descubrimiento de América y mientras se producía la conquista, entre los españoles hubo disputas ideológicas con contenido teológico que tenían el propósito de esclarecer el sentido divino y trascendente del sometimiento de América. Es posible identificar hoy dos extremos en el contexto ideológico que circunscribió a tales disputas: la «leyenda negra» que imposibilitada de dar sostenibilidad a una estrategia de exacción indefinida tuvo corta vida y, por otro lado la «leyenda rosa» que espasmódicamente aparece en el imaginario autóctono, más clara e intensamente cuando se precipitan azarosamente procesos históricos y políticos que dan brillo a alguna promesa idílica perdida de cierta *utopía andina*.

Brevemente, cabe señalar que la visión extrema de los indios como bazofia de la humanidad apareció muy temprano en el siglo XVI. El teólogo Ginés de Sepúlveda[2] pensaba que los indios eran «homúnculos»: seres carentes de alma y de razón. Semi-animales que vivían comiendo, bebiendo y lujuriando con una existencia viciosa, bulliciosa, vengativa, idólatra y embustera. En contraste, el maniqueísmo teológico presentaba al español cristiano como el único *ser humano* de hogar «limpio y viejo» y de patria «santa y justa», capaz de arriesgar su vida para llevar a cabo la misión que la Iglesia y la Corona le habrían encargado[3].

Este discurso cedió ante la necesidad de articular la evangelización como argumento para justificar el saqueo, la destrucción cultural y la muerte dotando de aparente sentido a la historia de América. En el nuevo discurso el indio sería destinatario pagano del mensaje de la catequesis: beneficiario que se convertiría en cristiano, salvaría su alma y a quien el español le pediría a cambio, que ofreciese a sus pastores las riquezas culturales, el trabajo ilimitado y hasta la vida.

El discurso de la evangelización adquirió diferentes tonalidades en la conquista y la colonia temprana. Apareció la conciliación de intereses para beneficio colectivo esgrimida por los frailes Antonio de Montesinos en Santo Domingo y Bartolomé de las Casas en Chiapas[4]. El obispo de Chiapas profetizó la ruina de España si los conquistadores continuaban con la destrucción de los indios, argumentó teológicamente a favor de los derechos de América y sustentó la idea de que los indios eran seres humanos con razón y alma, habiendo alcanzado libertad y sociabilidad. Los defendió y trazó los rasgos principales de la «leyenda rosa»: personas de altas virtudes superiores a los españoles.

Franz Tamayo en su oda titulada «El apostolado» dice que el nombre grande y celestial de Bartolomé de las Casas era sinónimo de consolación a los indios, que el español excepcional, apóstol dominico, les prometía el cielo y les instaba a tener esperanza aceptando con resignación el martirio. Una estrofa de la oda en que el obispo de Chiapas hablaría a los indios compuesta en 1896 expresa lo siguiente:

En nombre de mi Dios, hermanos míos,
vengo a deciros que os espera el cielo.



Yo he clamado sin tregua a los impíos
por vos, y ahora los acentos míos
vienen también a hablaros de consuelo.
Oh! que fuera de España
si a su terrible saña
no escudara la cruz! En nombre de ella
aceptad resignados el martirio!
Clavada en los cadalsos es más bella;
y una perpetua claridad destella
salpicada de sangre como un lirio![5].

Aparte de la inspiración lírica que el obispo de Chiapas motive, históricamente las Casas denunció la conquista como «injusta», llevó labradores españoles al Nuevo Mundo para que «enseñaran» a los indios a cultivar la tierra y vivir «en policía», trató de suprimir la encomienda, intentó una evangelización pacífica y logró leyes que limitaron el abuso. También cuestionó la Bula papal de 1493 otorgada por Alejandro VI que otorgó a los reyes católicos la autorización de conquistar nuevas tierras. Al respecto, el fraile dominico argumentó que la Bula no se refería a cuestiones espirituales pese a que se justificaba en el supuesto propósito de atraer a las gentes que vivieran en el Nuevo Mundo a la «santa fe de Cristo, el Salvador y Nuestro Redentor»[6].

Las Casas también persuadió a los indios de esconder sus riquezas, de modo que eviten el saqueo y la destrucción cultural. Así, para el fraile el sentido eclesiástico e histórico que abrió América en el siglo XV a España no apuntaba a intereses económicos o a la ampliación del poder monárquico, siendo imprescindible denunciar el carácter ambicioso y criminal de los españoles, debiendo realizarse una evangelización pacífica y civilizatoria.

Por lo demás, a ningún conquistador por muy anuente que hubiese sido con las ideas de Bartolomé de las Casas, se le habría ocurrido que las religiones nativas y sus ritos debían subsistir o ser respetados. La extirpación de idolatrías fue una actividad inobjetable porque discursivamente, en último término *beneficiaba* a los indios, alejándolos de los ritos y las creencias idólatras y permitiéndoles el acceso a la «verdadera religión». A tal punto llegó el convencimiento sobre la necesidad del discurso evangelizador que inclusive para los españoles que argumentaron que intuitivamente los indios habrían construido imágenes y contenidos coincidentes con el cristianismo habría sido necesario *reorientarlos*. Así, los mitos andinos, las categorías de la cosmovisión prehispánica y las prácticas religiosas que evidenciarían proximidad de los indios a Dios, habiendo manifestado contenidos como la «creación», la «redención», el «premio» y el «castigo» deberían ser visualizados por los nativos como contenidos *del* cristianismo[7].

En el siglo XVII el discurso de la evangelización se focalizó en reflexiones intelectuales y literarias que difundieron una visión romántica de los pueblos prehispánicos, motivando críticas más o menos mesuradas, a la nueva realidad histórica liderada por los españoles. El Inca Garcilaso de la Vega en su obra de 1609 titulada *Comentarios reales de los incas* sobrevaloró de modo extremo lo que política, social y culturalmente representaron los incas en la historia delineando las pautas de lo que sería el discurso de evangelización[8].

Pero Garcilaso de la Vega no fue el único, por su parte el cacique Guamán Poma de Ayala inclusive apeló al juicio de los españoles para sobrevalorar la vida social de los señoríos locales en detrimento del imperio incaico. Ambos autores formaron la imagen de las culturas prehispánicas asociándolas con el Paitití: un espacio simbólico caracterizado como el habitáculo dorado, refugio frente a la vorágine de los españoles y paraíso selvático sin explotación ni sometimiento de los indios. Así surgió la «utopía andina». Por su parte, Tamayo cantó a la exuberante riqueza americana comparándola con oasis de ensueño y con la que habría tenido nada menos que la Atlántida.

En efecto, con el título *Scherzos*, Franz Tamayo publicó en 1932 varias composiciones poéticas. Pese a que la palabra *scherzo* en italiano significa broma o juego, correspondiendo en música a una composición instrumental rápida y vigorosa en compás ternario, la utopía cantada por Tamayo habría tenido para él, incuestionable existencia histórica. Por ejemplo, véase la siguiente estrofa titulada «Atlas»:

En minas de diamante
y ríos de oro,
amasó su tesoro
el rey atlante.
En sangre hespérica
lo que sorbió el océano
devuelve América![9].

En su *oda* de 1896 titulada «Manco Inca XIII», Franz Tamayo idealizó al último Inca llegando a afirmar que consciente de la inevitable derrota en la batalla, el rey peruano buscaba en la muerte un placer y el reinicio del tiempo perdido, que los caídos en la guerra serían los verdaderos vencedores y que el declive histórico llegaría a ser, en verdad, un nuevo amanecer:

Entraba a las batallas ignorante de todo;
pues él solo sabía que las iba a perder.
Y buscaba la lid sin esperanza, a modo
de hallar en la muerte un placer.
Así, él enumeraba por triunfos sus derrotas,
y juzgaba, en sus huestes rotas,
a cada muerto un vencedor.
Tal las almas sublimes creen que es, en su delirio,
la muerte un despertar, la gloria un gran martirio
y el crepúsculo un gran albor![10].

Naturalmente, en su lírica de la historia Tamayo no hace mención en absoluto, a que Manco Inca fue al principio un rey títere de Francisco Pizarro, que fue coronado con el apoyo de los españoles y que defendió a Huáscar. Si bien el décimo tercer inca, símbolo postrero de Vilcambamba lideró a varios grupos étnicos, asestó golpes efectivos a los españoles, reinstauró el culto al Sol y sitió por más de un año al Cusco, también son hechos históricos incuestionables que fue traicionado por un súbdito de su misma raza, que murió asesinado y que su hijo, Sayri Túpac nombrado por él como su sucesor, tuvo una connivencia pacífica con los españoles consiguiendo inclusive que una Bula papal le autorizara a desposar a su hermana. Por su parte, el sucesor de Sayri Túpac, Tito Cusi, aceptó la presencia de misioneros en Vilcabamba, fue bautizado y promovió la evangelización de los indios siendo también traicionado por un curaca[11].

Los claroscuros de la historia de la conquista, el conjunto de traiciones, paradojas, contradicciones y bajezas como parte indisoluble de las rebeliones indígenas, evitan tener apreciaciones maniqueas de la historia. Impiden verla como un conjunto de procesos de enfrentamiento entre *buenos* y *malos*, entre los pobres indios, sufridos, persistentes y resistentes y los malévolos españoles, crueles y feroces. Que Tamayo, contando 18 años, haga empleo de la lírica para expresar esa visión pueril de la historia, plagada de un maniqueísmo utópico, le otorga sin duda una licencia literaria. Sin embargo, como él mismo señala y ratifica posteriormente en sus editoriales de 1910, el estudio de la historia le despertó sentimientos de identidad americana y la comprensión de que su deber inclusive poético, consistía en cantar los lamentos de los *hermanos* y los *padres* indios, víctimas de la canalla: los verdugos españoles.

[1] Las personas interesadas que deseen ampliar el contenido de este artículo con la lectura de otros textos del autor pueden recurrir al sitio web: www.cienciasyletras.edu.bo

[2] Véase de Lewis Hanke *La lucha por la justicia en la conquista de América.* Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949, pp. 312 ss.

[3] Véase lo siguiente: De Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina.* Editorial Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 53 ss. De Josefina Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista.* Editorial Siglo XXI. 6ª edición, México, 1986, pp. 195 ss. De José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, pp. 110 ss.

[4] Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América.* Op. Cit., pp.27 ss. Acerca de las opiniones políticas de las Casas, véanse las pp. 383 ss.

[5] Véase el texto de Tamayo publicado por primera vez en 1898, *Odas, verso y prosa.* Editorial Juventud, La Paz, 1987, pp. 72 ss.

[6] Véase de Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América.* Op. Cit., pp. 38 ss. También véase la selección de textos de Bartolomé de las Casas en *Obra indigenista.* Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

[7] Cfr. de Henrique Urbano, «Representación colectiva y arqueología mental en los Andes». En *Allpanchis Phuturinqa* Nº 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982, p. 40.

[8] Véase por ejemplo, la edición de José Cajica. Dos volúmenes, Puebla, 1953. Es interesante que el libro de Garcilaso de la Vega sea una fuente etnohistórica del siglo XVII citada varias veces por Tamayo en sus «Notas» al final de *Odas.* Op. Cit., pp. 174 ss.

[9] *Scherzos.* Editorial Juventud. La Paz, 1987, p. 279.

[10] Véase de Tamayo, *Odas, verso y prosa,* Op. Cit., p. 94.

[11] Véase de Nathan Wachtel «Rebeliones y milenarismo». En *Ideología mesiánica del mundo andino.* Comp. Juan Ossio. 1973, pp. 106 ss., 112 ss., 124. Véase también la obra de Alberto Flores Galindo *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes.* Editorial Horizonte. Lima, 1988, pp. 55 ss., 107-12, 124, 128, 157, 205, 215, 302 ss., 328.

Un mal a combatir:

La explotación de los niños

Víctor Montoya



Si hay un índice que puede con justeza indicar el menor o mayor grado de justicia social en una sociedad, es el lugar que tienen los nilos en ella. El trabajo infantil y la explotación de los menores es un mal que también existe en Bolivia. En la foto, nilos que trabajan a pilando adobes. Fuente foto: boliviaexigesumar.blogspot.com

Los niños fueron siempre las primeras víctimas de la explotación y la barbarie. Al surgir la sociedad capitalista, ellos pasaron a engrosar el ejército de esclavos modernos, y de estas fuerzas de trabajo se nutrió la burguesía para obtener pingües beneficios a cambio de pobreza. «Cuando mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños», advirtieron Marx y Engels en «El manifiesto comunista».

En efecto, a finales del siglo XIX, en Inglaterra existían niños obreros en casi todas las fábricas. Hacían trabajos livianos y concretos, y adquirían una experiencia que garantizaba el porvenir de la industria. Los capitalistas sabían que la fuerza de trabajo de un niño implicaba menor salario y más capital, aunque los niños, al igual que los adultos, constituían un factor tan importante como los medios de producción.

La explotación infantil azota en especial a países en vías de desarrollo, donde el trabajo infantil, lejos de toda crítica, está considerado como un fenómeno social que forma parte de las infraestructuras de la sociedad y de la vida familiar.

La Organización Internacional del Trabajo (OIT), convencida de la explotación insensata de los niños, elaboró en 1919 una serie de medidas que protegían a la infancia en el mercado laboral, y, en 1973, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprobó una ley que prohibía a los empresarios contratar a menores de quince años, y, en los trabajos que exigen esfuerzos físicos y ponen en peligro la salud, a menores de dieciocho años. La misma organización mundial, en el Principio IX de la Declaración de los Derechos del Niño, proclamó: «El niño debe ser protegido contra toda forma de abandono, crueldad y explotación. No será objeto de ningún tipo de trata. No deberá permitirse al niño trabajar antes de una edad mínima adecuada; en ningún caso se le dedicará ni se le permitirá que se dedique a ocupaciones o empleo alguno que pueda perjudicar su salud o su educación, o impedir su desarrollo físico, mental o moral» (Texto de los Derechos del Niño, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1959).

Sin embargo, millones de niños son sometidos a trabajos forzados en el mundo entero, en un régimen que a menudo raya en la esclavitud, la explotación inhumana y la falta de toda protección social; unos realizan trabajos riesgosos en minas, subterráneos, canteras y, otros, sencillamente como «mano de obra barata», en la industria, la albañilería y el transporte, sin recibir los beneficios estipulados por ley.

Se considera «explotación infantil» a todo tipo de trabajo cuya actividad económica de producción afecta el desarrollo personal o el disfrute de sus derechos de los menores de edad, todo trabajo que implique un riesgo y sea peligroso para la salud de los menores de dieciocho años

En la actualidad, según estimaciones de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), millones de niños y niñas se ven obligados a trabajar. Ellos no van a la escuela y no tienen tiempo para jugar. Muchos no reciben alimentación ni cuidados apropiados. Se les niega la oportunidad de ser niños. Más de la mitad de estos menores están expuestos a las peores formas de trabajo infantil en ambientes peligrosos e insalubres, en estado de semiesclavitud y otras formas de trabajo forzado, incluidas las actividades ilícitas como el tráfico de drogas y la prostitución, así como su participación involuntaria en los conflictos armados; lo que hace suponer que cada minuto un niño sufre un accidente, una enfermedad o un trauma psicológico laboral en algún lugar del planeta.

¿Cuáles son las razones que motivan la explotación infantil? Son varias, como la negligencia de los padres o la orfandad. Asimismo, la marginación social y extrema pobreza hacen que los niños trabajen para mantener la economía familiar, a veces, bajo el control de las redes del crimen organizado que usan y abusan a los niños y las niñas en sus propósitos económicos, como la mendicidad y la prostitución.

En ciertos países se posee todavía al hijo como si fuese un objeto, se menosprecia a la hija como a un minusválido, y quien tiene la suerte de ser varón y nacer sano, tiene la desgracia de empezar a trabajar mucho antes de cumplir los diez años de edad. Se calcula que los niños constituyen el 11% de la población activa en Asia y el 20% de la población infantil en África.

En América Latina existen millones de niños incorporados al sistema social productivo, sin considerar a los que pertenecen al circuito de la llamada «economía sumergida», a quienes se



introducen en el tráfico para pasar sus trapos por el parabrisas, golpeando en las ventanillas y extendiendo la mano, con la esperanza de que alguien les arroje una moneda o restos de comida.

Según estimaciones del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), se cifra que alrededor de 346 millones de niños y niñas son sujeto de explotación infantil en el planeta y al menos tres cuartas partes (171 millones) lo hacen en condiciones o situaciones de peligro. Es decir, son millones los niños y las niñas que sacrifican su salud, educación y niñez en una lucha diaria por la supervivencia, aunque la pobreza de una familia no puede cargarse en las espaldas de un niño, siendo ésta una obligación de los gobiernos, que deben resolver las necesidades básicas de una familia de escasos recursos, en procura de garantizar la salud y la educación básica gratuita para todos los niños. Tampoco está por demás que las instituciones pertinentes del Estado desarrollen campañas para concientizar a la población de que todo tipo de trabajo infantil es una violación a los derechos de los niños y las niñas.

En América Latina se estima que cerca del 70% de niños y niñas que trabajan lo hacen en el sector de la agricultura. Todo esto obliga a que muchos de ellos abandonen la escuela, o deban combinar el estudio con largas jornadas en el campo, lo que afecta seriamente su rendimiento educativo y por tanto su formación.

Sin embargo, los niños son los excavadores de la arcilla para la fabricación de ladrillos artesanales en Bogotá y los cargadores de carbón en las minas de Boyará, los fabricantes de vidrios en Delhi, los tejedores de alfombras en Nepal, los fabricantes de bombillas en Indonesia, los trabajadores del subsuelo en las minas de Bolivia y Perú, los empleados en las curtiembres de El Cairo, las prostitutas en los burdeles de Manila y Bangkok, los trabajadores de la cosecha en África, los confeccionadores de colgadores y broches de camafeo en Italia, los empleados de restaurantes y supermercados en Inglaterra, los vendedores ambulantes en España y los miles de niños insertos en el sector del calzado y textil en Portugal.

En el Perú, el año 2001, se reportó un promedio de 1'900.000 niños, niñas y adolescentes que trabajan, de los cuales 664.000 como promedio los hacían en las calles de las ciudades más grandes del país. Como una de las estrategias principales surgió el Programa Educadores de Calle desde el Estado, aunque su cobertura más alta fue alcanzar la atención de 8.000 niños, niñas y adolescentes trabajadores de la calle.

Los locales clandestinos en los cinturones industriales de las grandes ciudades, la búsqueda del máximo rendimiento y el absoluto desamparo legal y sindical hacen que el trabajo ilegal se desarrolle en deplorables condiciones: escasa ventilación, ausencia de luz natural, asfixia en verano y doble abrigo en invierno. De todos ellos sólo un puñado trabaja a cambio de un plato de comida, pero todos son brazos disponibles para lo que venga, niños que se venden y se compran por millones. En EE.UU. son los hijos de inmigrantes que trabajan en granjas y plantaciones, mientras en las calles de Moscú «pululan pequeños adultos» sin infancia, expuestos a la prostitución, la mendicidad y el crimen.

La pobreza ha lanzado a las calles a millones de niños, que luchan por la «supervivencia errática», teniendo el asfalto como único hogar. No tienen familia ni esperanzas para el futuro. Viven cada día como si fuese el último. Algunos visten harapos, comen lo que encuentran a su paso, y quienes no duermen en los sótanos de los edificios abandonados o sobre tiras de periódicos, duermen acurrucados en los portales o amontonados en los parques.

Los niños sin hogar, que viven abandonados por sus padres o como fugitivos de la violencia familiar, son los parias de la sociedad, los «hijos de nadie» o «niños desechables». No se los considera verdaderos ciudadanos, porque no existen leyes que los amparen. Son pequeños andrajosos, raterillos de ocasión y víctimas de los matones que han implantado clandestinamente la pena de muerte para «limpiar las calles comerciales» de las grandes ciudades. En el mundo viven unos 150 millones de niños en la calle y el número de parias crece a ritmo acelerado. En América Latina se calcula que hay 80 millones de niños que no tienen hogar ni un techo bajo el cual cobijarse. Y a medida que el deterioro económico, social y político toma sitio en vastos sectores de la población, los niños del asfalto van en busca de sitios que les garantice abrigo, comida y subempleo. Los niños y adolescentes sin hogar, cuyas edades oscilan entre cinco y diecisiete años, utilizan sustancias alucinógenas, ingieren bebidas alcohólicas y fuman tabaco u otras sustancias volátiles.

Los niños sin techo provienen, generalmente, de barrios marginales y se enfrentan a una realidad apocalíptica que los estadistas demuestran con números. De noche duermen bajo las marquesinas o en los porches, se esconden en galerías comerciales o, simplemente, pasan las noches acurrucados en las veredas. Durante el día andan en grupos; son limpiabotas, mendigos, ladrones o prostitutas. Y, como los «niños de la calle» suscitan la ira de los hoteleros y tenderos que trabajan con los turistas, se han convertido en las víctimas fáciles de los temibles «escuadrones de la muerte», bandas de pistoleros a sueldo, integradas por policías, ex policías matones y delincuentes al servicio de los comerciantes que se enfrentan contra los «niños de la calle», con la lógica perversa de que más vale matarlos ahora, y evitar así que se conviertan en bandidos cuando crezcan.

Amnistía Internacional denunció que varios miles de niños fueron ya asesinados por los «escuadrones de la muerte», tanto en Colombia, Guatemala y Brasil. Cabe recordar que, la noche del viernes 23 de julio de 1993, la Iglesia más famosa de Río de Janeiro fue salpicada de sangre. Ocurrió que dos coches y un taxi frenaron delante de la Catedral de la Candelaria, en el centro financiero de la ciudad. Un grupo de hombres descendió portando armas de fuego, dos de ellos encapuchados. Se acercaron a los que dormían al amparo de la Catedral y dispararon contra casi treinta niños. Siete de ellos murieron en el acto. Los que sobrevivieron a la masacre, empapados en sangre, escaparon en desbandada. La noticia conmocionó al mundo entero, la sociedad brasileña reaccionó con indignación, funcionarios de los Derechos Humanos condenaron la masacre, personalidades políticas y religiosas exigieron castigo a los culpables, mientras los cadáveres infantiles seguían apareciendo en terrenos baldíos de los suburbios, las manos atadas a la espalda y la frente perforada por un tiro.

En los últimos años el hombre andino, tradicionalmente agricultor, se ha visto obligado a emprender un duro éxodo a las capitales en busca de mejores condiciones de vida. El mito de la metrópolis pronto se les vino abajo; apenas unos cuantos lograron encontrar un trabajo digno y la mayor parte de ellos tuvieron que agolparse en las zonas periféricas, sin agua, sin luz y apenas acondicionadas para la supervivencia. Las mayores víctimas de esta migración, desde luego, han sido los niños condenados a ganarse el pan en las calles, vendiendo periódicos o limpiando zapatos.

En Colombia son famosos los «gamines», grupos de niños que duermen en las calles y se dedican a cometer actos delictivos. Según datos de Unicef, existen millones de niños y adolescentes que trabajan en la «economía sumergida», principalmente como vendedores ambulantes. Muchos de estos niños o adolescentes alternan su trabajo ilegal con actividades como la mendicidad, el robo y la prostitución. En Caracas los llaman «toderos», porque hacen de todo: son sirvientas, picapedreros o albañiles ocasionales, vendedores de limonada o de cualquier otra cosa, ocasionales electricistas o sanitarios o pintores de paredes, mendigos, ladrones, cuidadores de autos...

En las calles de México y Venezuela, los niños trabajan como «dragones», absorbiendo gasolina para luego lanzarla por la boca, sin otra ayuda que una antorcha que sostienen en una mano, mientras con la otra recogen la limosna; en Guatemala existen miles de «niños de la calle», conformados en bandas que la población denomina «morras». Los «morras» crean problemas sociales, pero el gobierno insiste en solucionar de la manera que trata todos los problemas nacionales. Es decir, mediante la violencia y el crimen.

En el Perú hay miles de niños que deambulan por la capital, durmiendo en plazas y recintos públicos. La pobreza, el abandono, el terror y el hacinamiento de las zonas de emergencia en la cordillera, han obligado a familias íntegras a emigrar hacia las grandes urbes. Como consecuencia de esta situación de emergencia, las avenidas limeñas se han poblado de niños que comen, duermen, trabajan y

sobreviven en plena vía pública. A los que roban las frutas en los mercados se los llama «pájaros fruteros» y a los que cometen delincuencias mayores «pirañas» o «lanzas».

En Quito y en Guayaquil, en las cabañas de adobe y techo de paja que se alzan en las laderas de los cerros, no muy lejos de los grandes rascacielos, los niños se levantan y se acuestan sin comer, cansados tras una larga jornada de trabajo que no debían realizar. Sólo en Indio Guayas, un barrio marginal de Guayaquil, donde abundan las familias pobres del Ecuador, son miles las menores que trabajan como empleadas domésticas, lavanderas o cocineras de las familias pudientes.

Las principales ciudades de Bolivia se hallan inundadas de niños que viven en la calle. Estos son los trabajadores de tierna edad, los que forman parte de la «economía informal», aunque las estadísticas no los toman en cuenta. Ellos son los lustrabotas, canillitas, lavadores de autos, voceadores en los micros, cantores en bares, aguatiris, vendedores ambulantes, cargadores, ayudantes. En fin, son niños huérfanos y melancólicos, con los estómagos hinchados por la parasitosis y las secuelas de la desnutrición, que hacen de todo para poder sobrevivir a la miseria; a su propia miseria.

Los «niños de la calle» no sólo son aquéllos que salen de sus hogares por razones económicas o por el tipo de relaciones violentas sostenidas con sus padres, sino también aquéllos que trabajan en lo que pueden, como las niñas prostitutas que venden su cuerpo a cambio de un plato de comida, y cuyas consecuencias se ven reflejadas en la maternidad precoz, los problemas de salud por abortos ilegales o el abandono de los hijos. El escaso trabajo que pueden conseguir como cocineras o «empleadas domésticas» no es más que un espacio de explotación y, con frecuencia, de agresión o acoso sexual permanente de parte del patrón.

En el sudoeste asiático, sobre todo en la India, miles de niños trabajan como siervos. La mayor parte de ellos han sido vendidos por sus paupérrimas familias por un puñado de rupias. La periodista sueca Majgull Axelsson, en su libro «Våra minsta bröder» (Nuestros hermanos menores), reveló que en una fábrica de caramelos en Bangkok trabajaban un centenar de niñas en condiciones infrahumanas. Todas eran propiedad de la fábrica, no conocían feriados ni días libres, pero trabajaban 13 horas diarias en posición inclinada. Cuando esta fábrica fue denunciada como ilegal, tras la muerte de una niña obrera, la autopsia constató que ésta tenía los intestinos y el estómago vacíos. También se descubrió la mazmorra de una fábrica clandestina de papel, donde treinta niños con una edad media de trece años eran obligados a trabajar a destajo. Además, para que pudiesen aguantar la jornada laboral de dieciocho horas, eran obligados a consumir anfetaminas. Ninguno de ellos recibía salario, pero todos tenían lesiones óseas e infecciones en la piel.

Los menores están desamparados de la protección social. Los sistemas judiciales de muchos países son en general bastante indiferentes ante este drama y los porcentajes de niños y niñas trabajadores parece aumentar más que disminuir, aunque las autoridades pertinentes contemplan castigos judiciales a empresas que contratan niños y niñas. Las formas más degradantes de la explotación infantil son difíciles de controlar porque están en manos del crimen organizado y las actividades ilícitas.

Los mercaderes de «mano de obra infantil» siguen convencidos de que los niños son idóneos para realizar ciertos trabajos, porque tienen los dedos ágiles y la vista muy fina, y son capaces de estar sentados en la misma posición durante horas, como los niños recolectores de flor de jazmín y los trabajadores de la industria de las alfombras en la India y Pakistán, o el caso de los miles de niños que trabajan en las minas de Meghalaya, reptando por túneles que apenas tienen 90 centímetros de diámetro.

Los traficantes de este esclavismo infantil utilizan diversos métodos para reclutarlos. Por ejemplo, en Tailandia, los tratantes de las agencias de trabajo abordan los trenes procedentes de las regiones más pobres del país y entablan conversación con niños que viajan hacia Bangkok en busca de mejores condiciones de vida. Les aseguran importantes beneficios en tareas cómodas y presentan a la firma engañosos contratos de trabajo. Poco después son vendidos a los propietarios de plantaciones o factorías que han solicitado este tipo de mano de obra.

En la India existen ligas organizadas que compran niñas en las aldeas más pobres, bajo el engaño de que en la ciudad se les ofrecerá trabajo; cuando en realidad, las que no se acostumbran a su condición de esclavas, son devueltas a sus casas o echadas a la calle. A veces ocurre que los padres han obtenido un préstamo y toda la familia tiene que devolver trabajando. Pero en la práctica la deuda no se reduce nunca, por el fraude que existe y por el interés usuario. Se sabe de personas que trabajan de esclavos para pagar deudas contraídas ocho generaciones atrás.

En Pakistán se registran algunos de los casos más graves del sistema de servidumbre por deudas, lo mismo que en la India, donde la práctica de la servidumbre por deudas afecta a millones de niños que trabajan en la agricultura, las canteras y el servicio doméstico. De modo que las promesas de educación, alojamiento y formación que los empresarios prometen van cayendo poco a poco en saco roto, para convertir a estos pequeños en los nuevos esclavos de nuestro orden económico.

Si se considera que los niños y las niñas tienen derecho a la escolaridad, como parte de sus derechos fundamentales, entonces se deben abolir los trabajos que ponen en riesgo su salud mental y física, como los trabajos que se realizan en las canteras y los socavones; o aquellos que los obligan a trabajar ocultos a la luz pública, en situaciones infrahumanas, en largas horas de trabajo y poca remuneración y que obstaculizan el normal desarrollo de su crecimiento.

Los niños trabajadores son niños sin infancia, porque se hacen adultos quemando etapas de su vida. Son niños cuyos ojos no reflejan la felicidad ni la alegría, niños que no conocen lo que es el juego ni la escuela; son niños que buscan la alegría y no la encuentran, puesto que para ganarse unos centavos están obligados a realizar un trabajo demasiado pesado para sus cuerpos pequeños y mal alimentados; son niños que sufren hambre, abandono, incomprensión y desamor.



El trabajo de «lustrabotas» es uno de los más empleados por niños y jóvenes en Bolivia para resolver los crónicos problemas de miseria .

Foto: http://www.hoybolivia.com/imagenes_noticias/PN14012011233621.jpg